



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

Rezension zu: K. Flasch, Meister Eckhart : Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006, und U. Kern, "Gottes Sein ist mein Leben": Philosophische Brocken bei Meister Eckhart (Theologische Bibliothek Töpelmann 121) Berlin/New York 2003

Köbele, Susanne

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-94080>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Köbele, Susanne (2008). Rezension zu: K. Flasch, Meister Eckhart : Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006, und U. Kern, "Gottes Sein ist mein Leben": Philosophische Brocken bei Meister Eckhart (Theologische Bibliothek Töpelmann 121) Berlin/New York 2003. *Arbitrium*, 26(2):170-178.

Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*. Beck, München 2006. 192 S., € 22,90.

Udo Kern, „*Gottes Sein ist mein Leben*“. *Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*. (Theologische Bibliothek Töpelmann 121) de Gruyter, Berlin – New York 2003. VII/352 S., € 98,-.

Die Mystik-Forschung ist derzeit, quer durch die Disziplinen, außerordentlich lebendig. In rascher Folge erscheinen Untersuchungen von Philosophen, Theologen, Religions- und Literaturwissenschaftlern, die die Aktualität und exemplarische Bedeutung der Mystik in eindrucksvoller disziplinärer Vielfalt demonstrieren. Die Vermittlung von historischer und systematischer Perspektive gelingt dabei um so überzeugender, je offener die verschiedenen Fächer miteinander in Dialog treten.

Die beiden hier vorzustellenden Mystik-Publikationen verbindet, daß sie ihren Gegenstand jeweils als transdisziplinären in den Blick nehmen, besonders eklatant Flasch mit seinem Vergleich von lateinischem Westen und griechisch-arabischer Philosophie. Aber auch Kern sucht, wie schon sein Buchtitel verrät, eine enge Verbindung von Theologie und philosophischer Anthropologie. Beide Arbeiten rücken Eckhart ins Zentrum, der durch sein funktional vielfältiges Wirken als Prediger, Hochschullehrer und Ordenspolitiker die Diskursgrenzen – die Grenzen der Textsorten, Sprechakte und sprachlichen Medien – immer wieder spektakulär überschritten hat und schon aus diesem Grund auf eine transdisziplinäre Perspektive angewiesen ist. Wenn beide, Flasch und Kern, ihr engeres Fachgebiet also jeweils verlassen, tun sie das freilich mit so unterschiedlichen Intentionen, daß selbst dort, wo die Untersuchungen sich thematisch auf den ersten Blick überschneiden könnten, kaum Berührungspunkte oder Gesprächslagen entstehen. Es klingt paradox: Gerade die interdisziplinäre Öffnung der Mystikforschung scheint neue, sekundäre Exklusionsmechanismen zu erzeugen. Jedenfalls ist nach wie vor die Intensität des disziplinären *Miteinanders*, um es vorsichtig zu sagen, steigerungsfähig.

Kurt Flasch, der sich selber als „Historiker des Denkens“ versteht (S. 46), kann mit seinem Buch die reiche Ernte jahrzehntelanger Beschäftigung mit Eckhart und seinem Umfeld einfahren.¹ Sich ausdrücklich gegen „Abend-

¹ Flasch hat sich seit den sechziger Jahren um die Edition bzw. den Nachdruck seltener lateinischer Texte arabisch-jüdischer Denker verdient gemacht. Er hat in jüngerer Zeit das beeindruckende Editionsprojekt *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* initiiert

länderei“ und „Eurozentrismus“ wendend (S. 10), überbrückt Flasch einen gewaltigen religiösen, kulturellen und geographischen Abstand. Wenn er sein Buch als „historische Einführung“ in die Zentralmotive von Eckharts Denken versteht (S. 9), so ist das eine Untertreibung. Flasch, souveräner Kenner der mittelalterlichen Philosophiegeschichte, unternimmt nicht mehr und nicht weniger als eine vergleichende Zusammenschau von lateinischem Westen und griechisch-arabischer Philosophie, mit dem Ziel, die intellektuelle Atmosphäre dingfest zu machen, in der Eckhart groß wurde. Flaschs konkretes Beweisinteresse liegt darin, Eckharts Rezeption der arabischen Philosophie – und das heißt vor allem: des Averroes – als terminologisches, zitiertechnisches und argumentatives „Netzwerk“ so präzise wie möglich zu belegen (S. 9 und 19).

Nach einem Vorwort und einer programmatischen Einleitung folgen acht Kapitel, die anhand wechselnder historischer Konstellationen philosophische Einzelaspekte herausarbeiten. Im Zentrum steht die Relation des Averroes (gest. 1198), des „Vater[s] fast aller Ketzereien des 14. Jahrhunderts“ (S. 13), zu Eckhart (gest. 1328). Flaschs Hauptthese lautet: „Averroes hat – vorbereitet durch die Vermittlungsarbeit Alberts und Dietrichs von Freiberg – *wesentliche Einsichten* Eckharts angeregt“ (S. 9). Die ersten fünf Kapitel des Buches bauen diese These auf.

Zunächst kontrastiert Flasch, in anschaulicher Lebendigkeit, die unterschiedlichen Lebenswelten von Averroes und Eckhart, im Ausgang von Córdoba und Paris (Kap. 1). Sodann erschließt er – jenseits überholter historiographischer Kategorien („Averroes ohne Averroismus“) – die ganze Vielfalt der Themenfelder und Thesen, über die Averroes Aristoteles ausgelegt hat. In diesem (zweiten) Kapitel ist der „Historiker des Denkens“ in seinem Element, ein Historiker, der die Kunst nicht-simplifizierender Vereinfachung vollendet beherrscht. Schwierige metaphysische Zusammenhänge erläutert Flasch in aller Ruhe, nimmt sie auseinander, setzt sie wieder zusammen, und statt die bekannten häretisierten Hauptthesen des Averroes dabei zu isolieren (die These von der Ewigkeit der Welt und der Einzigkeit des ‚möglichen Intellekts‘), öffnet Flasch den Blick auf das breite Spektrum umfassender Umakzentuierungen. Davon betroffen sind vor allem die aristotelische Intellekt- und Seelentheorie, die Ursachen-Spekulation, das Verhältnis von Logik und Metaphysik und die Substanz-Akzidenz-Lehre – wahrlich „ein ganzes Nest von Schwierigkeiten“ (S. 51)! Indem Flasch das „Übergewicht der theologischen Zensurpunkte“ (S. 67) sowohl für Averroes wie, zum Schluß des Kapitels, für Eckhart abbaut und der Versuchung widersteht, diejenigen Fragen, die schon bei Aristoteles uneindeutig bleiben, vorschnell zu schließen, kann er die ganze Vielfalt der christlichen Anknüpfungspunkte sichtbar machen und mit ihnen das eminente Konfliktpotential des aristotelisch-arabischen Denkens.

Mit Kapitel 3 und 4 greift Flasch chronologisch wieder zurück und präsentiert Albert den Großen und Dietrich von Freiberg als die zentralen Vermittlungsfiguren zwischen Averroes

und entscheidend mitgetragen, darüber hinaus die Werke Dietrichs von Freiberg ediert (4 Bde., 1977–1985), und er ist zudem als Verfasser zahlreicher philosophiegeschichtlicher Standardwerke hervorgetreten. Erst vor kurzem ist Flaschs Neuübersetzung und Kommentierung von Eckharts *Buch der göttlichen Tröstung* erschienen (München 2007).

und Eckhart. Er führt vor, wie im Reizklima der Inquisition die Averroes-Rezeption Alberts und Dietrichs jeweils zu ganz unterschiedlichen Neuansätzen führt, und erläutert in einem zweiten Schritt quellennah Eckharts Denken als „originelle Fortsetzung der Linie Averroes-Albert-Dietrich“ (S. 91). Flaschs historische Positionierung Alberts läßt das neuscholastische Konstrukt einer „alberto-thomistischen“ Einheitsphilosophie in sich zusammenfallen (S. 15). Was bei Albert an intellektueller Aufbruchsstimmung da ist – ein offener, noch nicht schulmäßig geschlossener Aristotelismus, ein neuer Anspruch auf die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie –, all das präpariert Flasch bewundernswert vielschichtig heraus. Er zeigt auch, wie nach der Verurteilung der philosophischen Thesen in Paris 1277 der Spielraum zusehends enger wird. Für Dietrich hält Flasch eine geradezu „penetrante Subtilität“ fest (S. 113), mit der dieser die aristotelisch-averroistische Tradition durchmustere. Kleinteilig und streng selektierend habe Dietrich Einzelthesen des Averroes, vor allem dessen Intellekt- und Zeit-Theorie, durch engen Anschluß an Augustinus in einen „orthodoxen Rahmen“ eingebracht (S. 93). Kapitel 5 widmet sich dann detailliert der Averroes-Rezeption Eckharts. Flasch zeigt überzeugend, in welch vielfältiger Hinsicht Eckhart über das Averroes-Verständnis Dietrichs hinausgeht. Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht eine spezifische Akzentverschiebung, die Flasch mit einer prägnanten Formulierung Eckharts „Pathos der Enthierarchisierung“ (S. 115) nennt. Gemeint ist der Übergang von der „Verbindung“ (*coniunctio*) des Erkennenden mit dem Erkannten (bei Dietrich) hin zur „Einung/Einheit“ (*unio*) der Seele mit Gott (bei Eckhart). Flasch spricht noch eine ganze Fülle anderer philosophischer Aspekte an, bevor er seine Schlußfolgerungen zieht und abschließend die titelgebende Leitthese formuliert: „Die sogenannte ‚Deutsche Mystik‘ ist geboren aus dem Geist der griechisch-arabischen Philosophie in der zugespitzten Interpretation des Dietrich von Freiberg“ (S. 121). Im Anschluß an dieses gewichtige Kapitel erweitert Flasch dann den Rahmen zusätzlich durch das Ausleuchten zweier anderer Hintergrundkonstellationen: Kapitel 6 klärt Eckharts Beziehung zu Avicenna. Kapitel 7 schließlich widmet sich dem jüdischen Denker Moses Maimonides, dessen Programm philosophischer Bibelauslegung für Eckhart wichtig wird, wie auch dessen Vorstellung der absoluten Transzendenz Gottes, die Eckhart zu seiner Umakzentuierung der Negativen Theologie inspiriert. Das achte Kapitel zieht ein Fazit („Was zu beweisen war“). Anmerkungen und zwei Register beschließen den Band.

Die Bedeutung von Flaschs neuem Eckhart-Buch steht ganz außer Frage. Wie reich und vielfältig Eckharts Averroes-Rezeption ist – sie umschließt Intellekttheorie, Naturphilosophie und allgemeine Ontologie –, hat man vorher nicht gesehen, haben auch Gabriel Théry und Martin Grabmann in den 1920er Jahren noch nicht sehen können, die zudem mit vorgreiflichen Wertungen operierten. Eckhart ist aber weder ‚Wirrkopf‘ noch ‚Originalgenie‘. Seine metaphysischen Sonderlehren, so eigenwillig, ja ingeniös sie sein mögen, sind keine spontanen Urzeugungen. Flasch hat Eckharts Denken historisch präzise Konturen gegeben, mit einer Argumentation, die so subtil im Detail ist wie weitausgreifend in den Schlußfolgerungen. Besonders befreiend in Flaschs Kontext-Analyse wirkt, daß er die Befangenheit in ‚-ismen‘ konsequent hinter sich läßt. Reine Strömungen wie ‚der‘ mittelalterliche Aristotelismus, Thomismus oder Averroismus sind in der Tat eine Fiktion. Zu Recht geht Flasch auch gegen die historisch unzutreffende Alternative ‚deutsche Mystik‘/‚lateinische Scholastik‘ an und fügt seiner Darstellung immer wieder forschungsgeschichtliche Exkurse ein (z. B. S. 87), die dem Leser die Zusammenhänge der ideologisch belasteten Eckhartforschung erhellen.

Freilich schießt Flaschs rigorose Forschungskritik – und das ist mein erster Einwand – an einigen Stellen übers Ziel hinaus: zum einen mit seiner an-

grifflustigen Ablehnung des, wie er es nennt, „hilflosen“ Begriffs *Mystik*,² zum andern mit seiner Abwertung, ja Verachtung jener von ihm weitgehend anonymisierten „Mystik“-Freunde, die es so genau nicht nahmen“ (S. 19), der „Mystiksucher“ und „Mystikbewunderer“ (S. 129, 115 u. ö.). Besonders hart trifft sein Spott die germanistische Eckhartforschung, der Flasch immer wieder pauschal philosophisches Desinteresse, Mangel an Präzision und Rationalität unterstellt. Für Flasch-Leser kommt das nicht überraschend. Die Germanisten fallen seit Flaschs Vorstoß von 1988: „Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten“,³ seiner Kritik anheim, wieder und besonders im vorliegenden Buch. Die pauschale Polemik hat mich, bei aller Bewunderung für Flaschs stupende Wissensfülle und überlegene Darstellungskunst, beim Lesen seines Buches doch verstört. Sie ist nicht gerecht und vertieft nur unnötig den Riß zwischen der germanistischen und philosophischen Eckhartforschung.

Und noch etwas: Flaschs dezidiert „historische Einführung in den historischen Meister Eckhart“ (S. 16) ist als Analyse von „Dokumenten“ von unschätzbarem Wert. Doch stellt Flasch sich so entschieden auf die Seite historischen „Beweisens“, daß er sich angreifbar macht. Angesichts seiner überzogenen Polemik nach der anderen Seite assoziativer „Einfühlungs“-Wissenschaft (S. 150) muß er sich fragen lassen, ob seine eigene Exaktheitsforderung nicht grundsätzlich auch überzogen ist. „Das vorliegende kleine Eckhartbuch [...] will *beweisen*. Es präsentiert Dokumente, es analysiert ihre geschichtliche Stellung, es sucht für ihre präzise Bedeutung ihren argumentativen Wert und ihren *nachweisbaren* historischen Kontext“ (S. 150). Präzise „Beweise“ geschichtlicher „Bedeutung“? Es ist ein Irrtum zu glauben, das Problem der Geschichte ließe sich innerhalb ihres eigenen Horizonts lösen (und natürlich weiß Flasch das). Sinnzuschreibung an Geschichte, geschichtliche „Bedeutung“ (mit Flasch) entsteht ja doch auch und vor allem als Ergebnis von *Deutung*, jenseits aller Beweisbarkeit im Detail, wie im übrigen auch Flaschs historische „Dokumente“ *genaugenommen Texte* bleiben. Und eben darin, in der Unhintergebarkeit von *Text-Interpretation*, liegt die Grenze von Flaschs Anspruch auf exakte „Analyse“ von „Dokumenten“. Das Bewußtsein dieser methodischen Grenze hätte seine Polemik gegen die andere Seite der „Mystikfreunde“ zumindest besänftigen können. Auch Flaschs Entwurf, wie jede historische Darstellung, ist ein konzeptioneller Kompromiß – aber welch ein brillanter! Wie sicher er systematische Abstraktion und konkrete Textanalysen miteinander verbindet, wie selbstverständlich er zwischen den Disziplinen hin und her wechselt, kann man nur bewundern. Flasch entwirft ein Eckhartbild, das in seinem differenzierten Bezug zur arabischen Philosophie in der Tat „neu“ ist (S. 10).

Eher resümierend denn analytisch ist das Eckhart-Buch des Theologen Udo Kern. Es handelt sich um eine Zusammenstellung von sechs bereits

² S. 16, 60 u. ö. (zumal Flasch ihn für Albertus Magnus selber verwendet: „Astromystik“, S. 74). Die Leuchtkraft des philosophischen Gedankens, die Präzision der analysierten philosophischen Aussagen wären mit einem *distinkten* Mystik-Begriff nicht beschädigt.

³ In: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Hg. von Peter Koslowski. Darmstadt 1988, S. 94–110.

erschienenen Eckhart-Aufsätzen Kerns aus den Jahren 1987 bis 1997, ergänzt um eine Einleitung und zwei neu geschriebene Beiträge.

Diese Aufsatz-Sammlung, die, wie es einleitend heißt, „einige wichtige loci des Eckhart-schen Werkes“ berücksichtigen will, verfolgt das Ziel, „der produktiven Rezeption“ dieses Werks zu dienen (S. 39). Die Themenschwerpunkte der acht Aufsätze (= acht Kapitel) verteilen sich wie folgt: Kapitel 1 widmet sich „epistemologischen Aspekten“ von Eckharts Intellekttheorie ('1994), Kapitel 2 der „theoontologischen Wertung des Ichs“ ('1996), Kapitel 3 der „Armut“ ('1987), Kapitel 4 dem „liebenden Menschen“ ('1992), Kapitel 5 der „Aufhebung‘ der Zeit in der Fülle der Zeit“ ('1997). Es folgen zwei neu verfaßte Beiträge zu Eckharts Metaphysik und Eschatologie (Kapitel 6: „Gott ist Nichts und Gott ist Sein“ und Kapitel 7: „Beatitudo“); den Abschluß bildet Kapitel 8 zum Thema „Frieden bei Meister Eckhart“ ('1987).

Zum methodischen Vorgehen äußert Kern sich, von den zitierten Sätzen der Einleitung abgesehen, nicht. Was als „produktive Rezeption“ angekündigt ist, erweist sich als anthropologisch orientierte Eckhart-Exegese. Kern stellt für diesen Zweck zu den oben genannten Themenfeldern werkübergreifend Eckhartzitate zusammen. Am Profil einzelner Texte nicht interessiert, wechselt er zwischen Predigt, Sermo und Quaestio unbekümmert hin und her, ein problematisches Verfahren, das überwiegend Setzungen („Es gilt also: [...]“) und Zitatketten hervorbringt („In der Predigt [...] heißt es: [...]“; so S. 22 u. ö.). Kontextfragen bleiben ausgeklammert.

Der Titel des Buches bleibt unerläutert. Wie weit die Kierkegaard-Anspielung reichen soll („*philosophische Brocken*“), muß der Leser sich selbst zurechtlegen. Unübersehbar ist Kerns Interesse an einer existenzialontologisch überformten religiösen Anthropologie.⁴ Entsprechend Heidegger-nah ist seine Terminologie:⁵ „Das Zu-unserem-Eigenen-kommen und Produzieren korreliert und west fundamental dem Alle-Dinge-aus-seinem-Eigenen wirkenden Gott“ (S. 39). Dieser Jargon – anders kann ich es nicht nennen – wird Kern viele Leser kosten. Was ist „elitäre Abständigkeit“ (S. 96), „gehabtes‘ Zuhandenes“ (S. 91)? Was genau heißt „ontologisch gekehrt“ werden (S. 80)?

Die Beiträge hätten eine stilistische Überarbeitung verdient. Meine Aversion beginnt beim Fremdwortgebrauch. Kern scheint hier jedes Maß verloren zu haben: „proprietäre Eigenwirklichkeit“ (S. 31), „kreatürlich intentionierte“ Ichhaftigkeit (S. 73), „funktionalistisch absolutistische“ Engführung (S. 136)? Manche Fremdwörter bleiben dem Autor selber fremd: „Possidentär“ (S. 96) steht neben „possesidär“ („possesidäre [?] Usurpation“ S. 192). Noch der geneigteste Leser muß da die Geduld verlieren. Die weit-

⁴ So bereits der Titel seiner Jenaer Habilitationsschrift von 1983 (vgl. ders., *Die Anthropologie des Meister Eckhart*. Hamburg 1994), auf die er wiederholt verweist. Viele Kapitel und Kapitel-Abschnitte des hier besprochenen Buches beginnen mit Verallgemeinerungen wie „Der Mensch ist [...]“ (z. B. S. 41), die an zentralen Stellen wiederkehren (vgl. „Der liebende Mensch ist essentiell geprägt von dem liebenden Gott“, S. 104, und: „Der liebende Mensch ist nur als Gott liebender liebender Mensch“, S. 106).

⁵ „Die *increabilitas intellectus* in ihrer proprietären *unitas* ‚west‘ einzig und allein und ausschließlich aus dem einen Gott“ (S. 50). Heidegger und Eckhart hat man vor allem seit den siebziger Jahren immer wieder zusammengedacht. Vgl. John Caputo, *The mystical element in Heidegger's thought*. Athens 1977; zuletzt Holger Helting, *Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*. Berlin 1997.

schweifige, künstliche Kompliziertheit dieses Stils kritisiere ich deswegen so ausführlich, weil Stilfragen nie nur Fragen des Geschmacks sind. Im Gegenteil: Kerns esoterischer Stil begrenzt die Plausibilität und die Tragweite seiner Thesen entscheidend. „Das Erkennen Gottes bürgt [?] und ermöglicht Erkenntnis.“⁶ Gerade seine Programmsätze sind schwer verständlich. Das ist vor allem deswegen bedauerlich, weil es Kern durchaus gelingt, die religiöse Dringlichkeit des Eckhartschen Denkens herauszuarbeiten. Vor allem Kapitel 6 enthält nachdenkenswerte Überlegungen zur Differenz von metaphorischen und metaphysischen Aussagen. Leider entzieht es sich zunehmend dem Verständnis durch undeutlich variierte Beiwörter: „ontoideologisch“, „dingontologisch“, „theologisch-primärontologisch“, „ontotheologisch“, „philosophisch-ontologisch“ (alles S. 199) und „theoontologisch“ (S. 222). Diese inflationär eingesetzten Bestimmungen werden nirgends voneinander abgehoben. Selbst für den Fall, daß sie das nicht nötig hätten (etwa als synonymisch gemeinte Variationen), bliebe ihr Ineinandergleiten für den Leser verwirrend.

Zugleich fehlt eine Forschungsdiskussion, die diesen Namen verdiente. Die sechs wiederabgedruckten Aufsätze seien, so Kern, ‚erweitert‘ beziehungsweise ‚überarbeitet‘ worden. Zwar ist die neuere und neueste Eckhart-Forschung zum Schluß des Buches in einer umfangreichen Bibliographie zuverlässig erfaßt. Doch wird einschlägige nicht-theologische Eckhart-Literatur in den Untersuchungen selbst nur sporadisch berücksichtigt.⁷ So bleibt Kerns mehrfach geäußerte Kritik an Burkhard Mojsisch unplausibel. Er unterstellt ihm pauschal einen „theologischen Reduktionismus“, dem er, wie sein Beitrag zeige, „nicht zustimmen“ könne (S. 74, Anm. 53; auch S. 154, Anm. 108). Vergleichbar thetisch bleibt Kerns Kritik an Kurt Flasch. In Anmerkung 204 auf Seite 63 besteht sie aus einem lapidaren „Gegen Kurt Flasch“. Mehr argumentative Auseinandersetzung findet nicht statt, und weil auch historische Kontextualisierungen bei Kern zurücktreten, für die gerade Mojsisch und Flasch Herausragendes geleistet haben, überrascht es nicht, daß Kerns offen aus der theologischen Binnenperspektive heraus geäußerte Thesen immer wieder zu überschießenden Modernitätsabgrenzungen führen.⁸

⁶ S. 31. Vgl. auch: „Grundlegung menschlichen Seins und Lebens geschieht nicht als selbsteigener Entwurf, als in sich gebeugte und gebaute Qualität und als Mobilisierung elitären Eigenen des Menschen. [...] Menschsein wird in der radikalen Wende, die inkurviertes Selbsteigenes als Unwirkliches, reines Nichtiges zurückläßt“ (S. 23).

⁷ So fehlt für Kapitel 2 die Einarbeitung der von Kern in seiner Bibliographie durchaus angeführten Studie Otto Langers: „*Sich läzen, sin selbes vernihten*. Negation und ‚Ich-Theorie‘ bei Meister Eckhart“. In: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Hg. von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin. Tübingen 2000, S. 317–346; für Kapitel 3 hätten die Überlegungen von Burkhard Hasebrink zu Eckharts Armutspredigt weitergeführt: „Der Rebdorfer Eckhartkommentar. Überlieferung und Kommentierung der Armutspredigt Meister Eckharts in der Rebdorfer Handschrift Cgm 455“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 113 (1994), Sonderheft Mystik, S. 207–222 (um nur diese beiden Beispiele zu nennen).

⁸ Natürlich ist Eckharts Leitvorstellung der Selbstgegenwart Gottes im Ich *keine* „rationale idealistische Anthropologie im Sinne neuzeitlicher Subjektivität“ (S. 42), keine „autonome Subjektivität“ (S. 74).

Der Hauptmangel des Buches liegt freilich, wie eingangs angedeutet, in der maximalen Kontext-Isolierung der Stellenbelege. Kern inventarisiert thematisch vorsortierte Eckhartzitate (das hat seine eigenen Verdienste), doch verhandelt er sie auf einer einzigen, eben: ‚anthropologischen‘ Ebene. Das Eckhart-spezifische Ineinandergreifen der religiösen Sprechakte und Gattungen, das charakteristische Ineinander von Bibelexegese, Predigtemphase und philosophischer Spekulation, das sich ja doch erst als Effekt ihrer analytischen Differenzierung zeigen kann, muß auf diese Weise zwangsläufig verborgen bleiben.

Die Lektüre von Kerns Buch veranlaßt mich abschließend zu der Frage, welchen Status die Wahrheitsansprüche verschiedener Wissenschaftsdiskurse haben. Kern, der Eckharts Thesen, bei aller Zurückhaltung, letztlich doch an der orthodoxen Dogmatik mißt (vgl. S. 36), formuliert so, daß der Aussagestatus seiner Sätze häufig im Unklaren bleibt. Objekt- und Meteebene greifen ineinander, was anzeigt, daß sich der Wahrheitsbegriff der Theologie nicht bloß von einer abstrakten Richtigkeit der Aussagen abhängig sieht. Theologisch reklamierte Zuständigkeiten prägen Kerns Argumentation bis zum Schluß. Noch im letzten Absatz des Buches schlägt eine von Kern tautologisch formulierte Definition („Frieden ist Frieden [...]“) übergangslos („Also [?] gilt [?]“) um ins Zitat eines Gebets aus einer Eckhart-Predigt (S. 263). Trotz der von ihm gesuchten Nähe zur philosophischen Anthropologie verläßt Kern an keiner Stelle seines voluminösen Bandes die theologische Binnenperspektive.

Wie rasch und unvermittelt aus begründeten Überzeugungen nicht-begründungsfähige, eben: ‚weltanschauliche‘ Sätze werden können, dokumentiert aber nicht allein das Buch von Kern, auch wenn es am offensichtlichsten ein (theologischer) Spezialdiskurs bleibt. Auch das Buch von Flasch demonstriert auf seine Weise, daß jede Disziplin unverwechselbare Strukturannahmen hat, mit denen sie sich ihre Anwendungsfelder erschließt. Selbst dort, wo – wie bei Flasch – das offene Zusammenspiel der Disziplinen besonders eindrucksvoll gelingt, bleibt Raum für eine offene Fachpolemik, die sich des Gesprächs mit einem großen Teil der germanistischen Eckhart-Forscher vorsätzlich beraubt, als könnten die „Denkhistoriker“ sich damit schmücken, sie zu verachten. Flaschs faszinierend facettenreiches Buch ist in dieser Hinsicht von einer Aggression durchsetzt, die mir nicht nachvollziehbar ist. Flasch hat darin recht, präzise philologisch-historische Beweise führen zu wollen. Unrecht hat er darin, alles, was sich exakter Nachweisbarkeit entzieht, auf die Seite unverbindlicher „Intuition“, „Einfühlung“ und „Assoziation“ zu schlagen (S. 150). Die literaturwissenschaftliche Mystikforschung, reich ausdifferenziert in ihren Fragestellungen, verdient jedenfalls nicht die Verachtung, mit der, unterschiedlich motiviert, beide Autoren sie strafen.

So ist es nicht überraschend, daß für beide hier besprochenen Untersuchungen der Blick auf eine spezifische Textualität (Sprachlichkeit, Literarizität, Medialität) der mystischen Texte weit zurücktritt. Sowohl Flasch, der im imponierenden interkulturellen Zugriff „immanent philosophisch“ (S. 160) parallele Denkinhalte rekonstruiert, wie auch Kern, dem an anthropologisch relevanten „loci“ in Eckharts Werk, also auch an Denkinhalten

gelegen ist, blenden die sprachlich-rhetorische Faktur der Texte überwiegend aus und halten zur germanistischen Mystik-Forschung nur losen Kontakt. Aus der Sicht der Literaturwissenschaft liegt es nahe, nachzufragen, ob die vieldeutigen Verweisungszusammenhänge von Metaphern und Paradoxien, die kategorialen Sprünge und verdeckten Ebenenwechsel in Eckharts Texten auf diese Weise nicht allzu geradlinig theologisch, anthropologisch, philosophisch deduziert werden. Was wäre das von Flasch zu Recht herausgehobene „Pathos“ Eckharts denn genau? Läßt es sich so „exakt“ nachweisen wie zum Beispiel *auctoritates*, und wenn nicht, wäre es dann etwa nicht besprechenswert? Und geht das komplexe Spannungsfeld von Volkssprache und Latein, das in keiner der beiden Arbeiten eine Rolle spielt, so bruchlos in der Pragmatik wechselnder Rezipienten auf? Weder ein Beweisinteresse an Denkgeschichte noch an Anthropologie kann es sich leisten, auf Fragen historischer Poetik, Rhetorik und Semantik so weitgehend zu verzichten. Was ein Text sagt, ist immer, wie er es sagt.

Zwei Disziplinen, zwei grundverschiedene Einstellungen zur Mystik. Kern wendet Legitimitätsfragen ins Anthropologische; an historischer Kontextualisierung ist ihm nicht gelegen. Seine Eckhart-Auslegung stellt die Frage nach dem Menschen ausdrücklich als „theologische Frage“.⁹ Und Flasch? Natürlich gelingt ihm seine „immanent philosophische“ Beweisführung fulminant. Sein letztes Kapitel kann durchaus so triumphieren, wie es heißt: „Was zu beweisen war“. Andererseits, der affektive Aufwand, den Flasch im Dienst seiner „nüchternen“ und „exakten“ Beweisführung (S. 152) betreibt, ist überraschend hoch. Das könnte daran liegen, daß er an vielen Fronten auf einmal kämpft. Die ironische Emphase, mit der er noch im letzten Satz seines Buches gegen den „Breitwandtriumph des heiligen Thomas über Averroes“ anschreibt, die antiklerikale Rhetorik, mit der er etwa, ganz nebenbei, die spätmittelalterlichen Orden als „gut organisierte Hilfstruppen“ bezeichnet (S. 147), dazu die nicht wenigen Seitenhiebe gegen „Eckhart-Bewunderer“ (S. 153) und „Mystikfreunde“, all das zusammen genommen spricht dafür, daß Flasch die „Nüchternheit“ seiner eigenen Darstellung – souverän – überschätzt.

Das ändert nichts daran, daß Flasch das herausragende Verdienst zukommt, die Mystik, die die Forschung längst in ihren „abendländischen Zusammenhang“ gestellt hat,¹⁰ nun endlich auch in ihrem „morgenländischen Ursprung“ beschrieben und die Kontexte historisch präzisiert zu haben (S. 154). Die doktrinale Geschlossenheit der „thomistischen Hausphilosophie“ (S. 37) ist zertrümmert, monolithische Blöcke sind zerschlagen, Monumentalisierungen aufgehoben. Flasch hat das synchrone Nebeneinander von Alt und Neu in Eckharts Denken, die Eigenwilligkeit seiner Averroes-Rezeption beeindruckend vorgeführt. Die Versuchung ist gering, Kerns existenzialontologische Eckhart-Exegese mit Flaschs historischer Darstellung zusammenzudenken; zumindest tut man sich schwer damit. Zu weit voneinander entfernt sind die Grundeinstellungen der beiden Autoren (und

⁹ Vgl. S. 99: Über die „theologische Frage“ nach dem liebenden Menschen gelte es „im Sinne Eckharts nachzudenken [...]“.

¹⁰ *Deutsche Mystik* (Anm. 7).

Disziplinen). Zwischen Kern und Flasch liegen Welten, genauer: Weltanschauungen.

Auch wenn Flasch die germanistische Mystikforschung bis zum Schluß an ein triviales Nationalpathos bindet: Gerade Germanisten sollte Flaschs Häme nicht davon abhalten, sein brillantes Buch zu lesen. Denn genau jetzt, nach Flaschs konkreter Klärung jener unvergleichlich komplexen ‚abendländisch-morgenländischen‘ philosophischen Konstellation im 13. und 14. Jahrhundert, scheint die Zeit reif, zur Frage nach dem spezifischen Stellenwert der Volkssprache in der Mystik zurückzukehren. Nicht platt nationalistisch oder sprachsubstantialistisch – wer wollte das? (diese Suggestion¹¹ nehme ich Flasch doch übel) –, sondern mit kühlem Kopf und demselben Anspruch „philologisch-historischer“ Beweisführung, den Flasch für sein eigenes Projekt reserviert.

Um es noch einmal zu betonen: Das Eckhart-Buch von Flasch gehört zum Anregendsten, was in jüngerer Zeit zur Mystik erschienen ist. Es inspiriert den Leser aufs glücklichste: zum Weiterdenken und zum Widerspruch. Was will man mehr?

Universität Erlangen-Nürnberg
Institut für Germanistik

Susanne Köbele

Bismarckstraße 1
D-91054 Erlangen

susanne.koebele@ger.phil.uni-erlangen.de

¹¹ Die Originalität von Eckharts Denken komme „nicht aus den Tiefen der germanischen Seele“ (S. 160) – wer wollte das bestreiten?